

Zbigniew Pucek

DYSKURS ANTROPOLOGICZNY W PROCESIE DEKONSTRUKCJI

*Nic w człowieku – nawet jego ciało – nie jest wystarczająco trwałe,
aby zrozumieć innych ludzi i rozpoznać w nich siebie.*

Michel Foucault

Spośród wszystkich nauk o człowieku antropologia kulturowa przeżywa dzisiaj największy rozkwit i równocześnie przeżywa najgłębszy kryzys poznawczy. Jej rozkwit znajduje wyraz w gwałtownej ekspansji swoistej antropologicznej perspektywy poznawczej ugruntowującej pozycję tej nauki w szeregu innych dyscyplin, które uprawiają refleksję nad człowiekiem w kulturze. Z drugiej strony jednak antropologia traci wyraźnie dawny impet teoretyczny, dotknięta chorobą wątpliwości w zdolność wypowiedzenia o kulturze ludzkiej słowa, które mógłby wziąć do siebie każdy z nas, bez względu na oddalenie w czasie i przestrzeni. Kryzys antropologii kulturowej to przede wszystkim kryzys poznawczy, ale rozwijający się w skomplikowanym układzie relacji z przedmiotową rzeczywistością. Przedmiotowa rzeczywistość uchwycona już zdawałoby się w sieć opisowych i wyjaśniających pojęć i teorii przez klasyczną antropologię, będącą w gruncie rzeczy formą zachodniej refleksji nad leżącym u stóp Europy światem, od której zaczyna się historia dyscypliny, emancypuje się i wymyka teraz z tej sieci poznawczej, pokazując nowe zupełnie i nieoczekiwane oblicze.

Czy nowe? Raczej inne, tzn. własne. Świat współczesny nie chce już być po prostu projekcją antropologii europejskiej czy w ogóle zachodniej. W wyniku procesów emancypacji i kulturowego upodmiotowienia, które zrujnowały jego kolonialne podstawy, odsłania swoją wielowarstwową inność nie jako przejaw niewystarczalności, ignorancji i zacofania, od których należy się wstydliwie odwrócić w oczekiwaniu na naprawę tego defektu według zachodnich standardów, ale jako autonomiczną formę, której dostrzeżenia i uznania się domaga. W tej sytuacji klasyczny dyskurs antropologiczny staje się przedmiotem ataków i dekon-

truktywistycznych zamachów, w których biorą udział nie tylko lokalni fundamentaliści, ale także część zachodniego establishmentu naukowego reprezentującego tę dyscyplinę. Pomawia się go o to, że generuje nie tyle obiektywne obrazy kultur, ile narzędzia dominacji, symbolicznej przemocy. Koncepcja antropologii lokalnej (bądź lokalnych) ściera się coraz ostrzej z ideą uniwersalnej nauki o człowieku i jego kulturze. Krajobraz po bitwie to nie tylko „rozkawałkowany świat”, by przywołać określenie Clifforda Geertza¹, ale także projekt rozkawałkowanej antropologii kulturowej, wypchanej w opłotki własnego kulturowego habitusu. Przedstawione niżej uwagi stanowią komentarz do tego zmieniającego się statusu poznawczego antropologii kulturowej.

U korzeni antropologii znajdujemy zawsze intelektualną przygodę spotkania z innością, która wypełnia liczne i różnorodne przestrzenie ludzkiego świata. Historycznie biorąc była to przygoda człowieka białego, człowieka zachodniej kultury, jakby powiedział antropolog właśnie. Antropologia, podobnie jak inne nauki, jest – według powszechnie podzielanej opinii – dzieckiem cywilizacji zachodniej, wyrafinowanym wytworem jej poznawczej postawy i poznawczego optymizmu, jej koncepcji prawdy, jej otwartości na świat zewnętrzny i bezinteresownego zainteresowania innymi postaciami zorganizowanego życia, co nie jest bynajmniej powszechne dla ludzkiego gatunku i w różnych kulturach przedstawia się odmiennie. Udokumentował tę tezę już Max Weber, a w nowszej literaturze potwierdzona została m.in. przez dwóch, skądinąd bardzo odległych od siebie w sposobie filozofowania autorów: Leszka Kołakowskiego i Jacquesa Derridę, którzy antropologię uważają za naukę *par excellence* europejską, swoisty poznawczy manifest europejskości². Ten fakt zachodniego usytuowania antropologicznej refleksji, uprawiania przez antropologów oglądu kultur składających się na obraz ludzkiego życia i doświadczenia z określonego, eurocentrycznego punktu widzenia, miał i ma nadal istotny wpływ na sposób postrzegania i interpretacji w jej nurcie zarówno fenomenu Innego, jak i struktury kulturowej przestrzeni.

Problem Innego, jest dość powszechnym doświadczeniem, tym intensywniejszym, im bardziej mobilna staje się ludzkość i praktycznie biorąc wszystkie składniki kulturowych układów i konfiguracji, dawniej dość ściśle związanych z określonymi, względnie izolowanymi zbiorowościami społecznymi, miejscami i symbolicznymi systemami. Doświadczenie inności jest z reguły bardziej lub mniej dojmującym doświadczeniem obcości. Człowiek żyjący w znanym mu dobrze środowisku ludzkim, w kulturze, w której przyszedł na świat, którą mu wpojono i w której zasadach świetnie jest zorientowany, co pozwala mu poruszać się i funkcjonować w ramach tej partykularnej konwencji, w sposób inteligentny i skuteczny, przekraczając swój *orbis interior*, sferę bezproblemowej swojskości, wchodzi w obszar dezorientującej obcości zwany czasem przez antropologów *orbis exterior*, do zrozumienia i zaakceptowania, którego brakuje mu wiedzy, umiejętno-

¹ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2003.

² Por. M. Weber, *Szkice z teorii religii*, Warszawa 1984; L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984; J. Derrida, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, Kraków 1992.

ści i nawyku. Można powiedzieć, że antropologia kulturowa wyrosła z potrzeby uchwycenia i zrozumienia istoty tego poczucia dystansu i niepokoju łatwo przerażających się w jawną wrogość wobec Obcego i odmiennych postaci ludzkiego życia³. Jak twierdzi Johannes Fabian, dociekania nad sposobami konceptualizowania obcości (inności) tworzą właściwy przedmiot zainteresowań antropologii⁴. Każdy kierunek teoretyczny w dziejach antropologii inaczej modelował i tworzył wizerunek Innego na własne potrzeby badawcze. Istnieje też pogląd, że antropologia wyrasta z potrzeby autoidentyfikacji, z dążenia do zobaczenia własnego wizerunku w lustrze egzotyki⁵.

Europa nowożytna, nim wynalazła antropologię kulturową, dwukrotnie doznała poczucia obcości. Raz obcości dalekiej, egzotycznej, odkrywanej w epoce wielkich podróży i odkryć geograficznych oraz ekspansji politycznej i kolonialnej na mało wcześniej znane obszary świata; egzotyczne odłamy ludzkości, żyjące na peryferiach lepiej znanego Europejczykom świata stały się ulubionym obiektem badań klasycznej antropologii. Drugi raz obcości bliskiej, sąsiedzkiej, kiedy odkryto odwieczną, lecz jakby wcześniej nie dostrzeganą w jej oczywistości obecność wiejskiego, chłopskiego życia, ułożonego według odrębnych, swoistych zasad. To drugie odkrycie wiążące się głównie z właściwą romantycznej epoce apoteozą rodzimych, w tym także prymitywnych form kultury dało początek europejskiej etnografii. Obecnie oba te rodzaje obcości, a także inne, wytwarzane na przykład przez bliską rzeczywistość bezpośredniego otoczenia, znajdują się w polu uwagi antropologa, a ostatnio nawet mówi się, że ta uwaga zaczyna się koncentrować w znacznym stopniu na grupach i zbiorowościach tego drugiego rodzaju, w związku z czym problematyczna staje się zasadność definiowania dzisiaj antropologii kulturowej jako nauki o Innych⁶.

Inność i obcość są nazwami doświadczenia, od którego nie może uchylić się człowiek stojący w obliczu napierającej na niego heterogenicznej, wielokulturowej struktury świata. Antropologia w momencie swego powstania była właśnie próbą naukowego opisanie tej struktury i ujęcia tego doświadczenia. Jako zinstytucjonalizowana dyscyplina naukowa o akademickim statusie pojawiła się ona stosunkowo późno, bo z końcem XIX wieku. Jednak refleksja antropologiczna stanowiła zawsze ważny nurt w dziejach myśli europejskiej. W postaci bardziej czy mniej prawdziwych relacji o życiu i obyczajach rozmaitych egzotycznych ludów ma ona bardzo starą, a nawet starożytną, (bo sięgającą starożytności greckiej, by pozostać tylko przy Europie) tradycję. W czasach nowożytnych rozwój tej refleksji pobudzony został przez odkrycia i prace podróżników i obserwatorów bogatego różnicowania gatunku ludzkiego, jak m.in. Krzysztof Kolumb czy Marco Polo.

³ Por. F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, [w:] *Współczesne narody*, Warszawa 1990.

⁴ J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.

⁵ Jest to pogląd charakterystyczny dla nowszej antropologii, która studia nad obcymi kulturami traktuje zasadniczo jako okazję do samopoznania antropologa, antropologii i wreszcie człowieka Zachodu. W antropologii polskiej tezę taką konsekwentnie prezentują m.in. Ludwik Stomma, Wojciech J. Burszta, Krzysztof Piątkowski.

⁶ Z. Mach, *Antropologia*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998. Taka opinia ma pewne uzasadnienie w odniesieniu do agnostycznych orientacji w najnowszej antropologii postmodernistycznej, sprzyjających faktycznemu wycofywaniu się z wiarygodnych studiów nad problematyką „innych”.

W ich relacjach fakty naocznie stwierdzone mieszają się z wiadomościami zasłyszanyymi, często zgola fantastycznymi, które w postaci dziwacznych opowieści i legend krążyły długo po Europie. Być może one zapłodniły niezrównaną wyobraźnię Jonathana Swifta i wpłynęły na sposób obrazowania obcych światów odkrywanych przez Guliwera. Niemniej tego rodzaju wczesne relacje o egzotycznych ludach posłużyły myślicielom epoki Oświecenia, oddającym się z upodobaniem spekulacjom na temat tzw. natury człowieka, do wypracowania koncepcji człowieka „pierwotnego”, którego określano najczęściej jako „dzikiego”. Rozbieżność teorii dotyczących natury ludzkiej i ich ideologiczne uwikłanie rzutowały na sposób, w jaki był on postrzegany. Dla jednych reprezentował on dzikość barbarzyńską w zestawieniu z wyrafinowaną cywilizacją człowieka Europy, dla innych był dzikusem szlachetnym, przeciwstawianym europejskiemu zdeprawowaniu. W gruncie rzeczy był jednak przede wszystkim pewną umowną figurą Inności, którą Europa od początku konstruowała jako swego rodzaju opozycję wobec cech przypisywanych samej sobie. To jednak nie wszystko. Zdaniem Michele Duchét w wieku XVIII. ustaliła się logiczna struktura postrzegania dzikości, oparta na trzech opozycjach pojęciowych: człowiek cywilizowany – człowiek dziki, teraźniejszość – przeszłość, podmiot – przedmiot. Dzikie zdefiniowany został jako zarazem żywy relikw przesiłłości i przedmiot cywilizowanej refleksji, jako człowiek, w stosunku do którego człowiek cywilizowany reprezentuje naturalną przewagę współczesnej podmiotowości⁷. Wchodząc w fazę naukową swego rozwoju antropologia kulturowa długo zachowała wiele tych założeń i uprzedzeń oświeceniowego Rozumu.

Antropologia należy, jak się wydaje, do typu nauk wieloparadygmatycznych. Od początku dochodzą w niej do głosu coraz to nowe idee i systemy interpretacyjne. Ta wielość wiąże się nie tylko z procesem dojrzewania samej dyscypliny, ale częściowo ma także wymiar synchroniczny, w ramach którego występują obok siebie alternatywne szkoły i orientacje badawcze.

Istnieją różne sposoby przedstawiania antropologii kulturowej i dróg jej rozwoju. Przedmiotem prezentowanych tutaj rozważań jest kształtowanie się poznawczego stosunku antropologii do wielokulturowej heterogeniczności ludzkiego świata w kontekście dyskursywnym. Chodzi tu o dyskurs w sensie Foucaultowskim, w którym, jak się wydaje antropologia kulturowa w pewien sposób uczestniczy, a w każdym razie ulega jego logice konstruując swoje paradygmaty określające ramy i kierunki antropologicznej interpretacji. W koncepcji Foucaulta dyskurs, to „zbiór anonimowych, historycznych, zawsze określonych w czasie i przestrzeni reguł, które determinowały w danej epoce i dla danego obszaru społecznego, ekonomicznego, geograficznego lub językowego warunki działania funkcji wypowiedzeniowej”⁸. Inaczej mówiąc chodzi o historycznie określony system wypowiedzi i zobiektywizowaną, historyczną postać myślenia powstałe na bazie wspólnych dla danego społeczeństwa założeń światopoglądowych, przesądów, stereotypów, które odnoszą się do określonych rzeczy, zjawisk czy idei i wyrażają aktualny stosunek

⁷ M. Duchét, *Antropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris 1971.

⁸ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 151.

do nich⁹. Tak rozumiany dyskurs kształtowany jest m.in. przez czynniki społeczne, instytucjonalne czy światopoglądowe, które wpływają na kształt, przedmiot bądź wybór tematyki wypowiedzi oraz na to, kto i z jakich pozycji je formułuje¹⁰.

Poszczególne dyskursy funkcjonujące w danym społeczeństwie składają się na tzw. formację dyskursywną, czyli właściwy danej epoce poziom wiedzy, który przesądza o kształcie społeczeństwa i kultury. Chodzi przy tym o jakiś rodzaj wiedzy przede wszystkim poza czy przednaukowej. Foucault posługuje się także pojęciem dyskursu naukowego, odnoszącym się do właściwego nauce racjonalno-empirycznego systemu „wypowiedzi”, jednak jak każdy dyskurs ma on w przekonaniu Foucaulta charakter zasadniczo kontekstualny, tzn. jest relatywnym systemem wypowiedzi zależnym od określonego kontekstu kulturowego, a nie składnikiem obiektywnego porządku reprezentacji, co mu się tradycyjnie przypisuje. Elementy formacji dyskursywnej są tym, „co pozwala budować się spójnym (lub nie) zdaniom, zjawiać się mniej lub bardziej dokładnym opisom, dokonywać się weryfikacjom, rozwijać teorii. Tworzą uprzedniość tego, co się objawi i będzie funkcjonować jako poznanie lub złudzenie, jako zdemaskowana prawda, lub uznany błąd”¹¹.

Formacja dyskursywna traktowana jest przez Foucaulta jako swoiste łożysko, z którego wyrasta nauka i które naukę w jej charakterze, koncepcjach, metodach i rozwoju określa i kontroluje, a przypuszczalnie w jakiś sposób jest także przez naukę zwrotnie zasilane. Antropologia, rozwijając własny, naukowy dyskurs, nie stanowi pod tym względem wyjątku. Przeciwnie, wydaje się, że jest szczególnie dobrym przykładem uzależnienia od dyskursu wobec niej zewnętrznego, aczkolwiek to uzależnienie jest, jeśli można się tak wyrazić, usprawiedliwione, skoro w przekonaniu Foucaulta oddziaływanie sfery dyskursywnej sytuuje się w obszarze „nieświadomości nauki”. Chodzi tu o wpływy, jakim ona podlega, niewypowiedziane założenia filozoficzne, nieskonceptualizowane tematy, niewidzialne przeszkody, które stawiają jej opór i wytrącają z biegu, jednym słowem o poziom uwarunkowań, który wymyka się świadomości badacza, ale przy tym sam stanowi część dyskursu naukowego, tę mianowicie, która podważa jego prawomocność i usiłuje naruszyć jego naukową naturę, będąc jednocześnie – jak zdaje się sądzić Foucault – warunkiem, by myśl naukowa miała, w czasach swojego powstawania i przyjmowania, praktyczną wartość i zastosowanie jako dyskurs naukowy¹².

Z punktu widzenia przemian zachodzących w antropologii końca dwudziestego wieku wydaje się, że istota, a przynajmniej obecność tej nieświadomości staje się jednak powoli częścią jej samoświadomości, co w jakiejś mierze jest być może wynikiem pobieżnie tu scharakteryzowanych, wpływowych koncepcji Foucaulta, które odsłoniły niejasne dotąd jej pozanaukowe uwikłania. Przyjmuje się raczej powszechnie, że antropologia kulturowa, występująca też w pewnych krajach pod nazwą etnologii i etnografii, zrodziła się z dążenia do poznania, teore-

⁹ Por. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997.

¹⁰ D. Leszczyński, L. Rasiński, *Wstęp*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa-Wrocław 2000.

¹¹ M. Foucault, op. cit., s. 220.

¹² Por. M. Foucault, *Przedmowa do angielskiego wydania Słów i rzeczy*, [w:] ibidem.

tycznego ujęcia i praktycznego oswojenia kulturowych rzeczywistości zewnętrznych wobec instytucjonalnego nurtu całości określanej jako „kultura europejska”. Ten proces poznawania i definiowania inności prowadził również do krystalizowania się europejskiej samoświadomości kulturowej. W opinii W. J. Burszty i K. Piątkowskiego świadomość i tożsamość każdej wspólnoty nasila się w sytuacji, gdy własne konwencje kulturowe zostaną skonfrontowane z ekstremalnie pojmowaną obcością: moralną obyczajową, religijną, czy choćby tylko technologiczną. Dla antropologii niewyczerpalnym źródłem takiej wielowymiarowej odmienności stał się bogaty kompleks różnorodnych, nowo odkrywanych kultur pozaeuropejskich. Ich barwna mozaika stała się obietnicą poznawczej satysfakcji, ale zachęcała nade wszystko do porównań „nas” z „innymi”.

Tkwiąca niejako w samej istocie myślenia antropologicznego tendencja do porównawczych zestawień przyjmowała jako naturalny układ wszelkich tego typu porównań opozycję „my” – „inni”, zakładając przy tym jako równie naturalne centralne usytuowanie owego „my” w strukturze ludzkiego świata.

Wydaje się truizmem przekonanie, że nie ma innej możliwości przyglądania się inności, jak tylko z pozycji obserwatora usytuowanego wewnątrz jakiegoś centrum, nie jest bowiem możliwe wyzbycie się własnej partykularności, chociaż „kultura, która zrodziła antropologię najlepiej jak dotąd potrafi zminimalizować zaciemnienie innych konwencji życia okularami własnych reguł i norm”¹³. Świat klasycznej antropologii od początku miał silną tendencję do dzielenia się i rozpadać na centrum i peryferie. To centrum traktowane było przy tym jako obiektywne, bezwzględne i ponadhistoryczne i oczywiście nowożytnoeuropejskie. Kultura poznającego, a więc antropologa (Europejczyka) zdefiniowana została od razu, choć początkowo raczej spontanicznie niż na podstawie jakiejś wyrafinowanej argumentacji, jako kultura centrum, a takie jej cechy jak cywilizacja, społeczeństwo przemysłowe i społeczeństwo typu *Gesellschaft* w ogóle, dominacja racjonalnej myśli nad tradycją i sacrum, wzrostowy typ gospodarki, rodzaj praw i wierzeń religijnych, nauka, nawet sama antropologia, uznane za szczyt ludzkich osiągnięć i wzór doskonałości cywilizacyjnej stały się punktem wyjścia do konstruowania języka antropologicznego opisu kultur peryferyjnych i do ukształtowania się idei kultury pierwotnej. Im bardziej dzika i prymitywna wydawała się opisywana w tych kategoriach pierwotność na tym dalszych peryferiach wyznaczono jej miejsce. Chociaż peryferie były rzeczywistością nieciągłą, tak jak zróżnicowana była postać i intensywność pierwotności, to zasadnicza, podstawowa granica oddzielająca wszystkie jej stany i odmiany od właściwego centrum wyznaczona została energiczną, wyrazistą kreską pozwalającą utrzymać jego bezdyskusyjną przewagę nad peryferiami i stały, znaczny wobec nich dystans.

Pojęcie peryferii utrwaliło się jako wielowarstwowe. Widać to już w pierwszym, klasycznym kierunku antropologii, tj. w schematycznym ewolucjonizmie, który na peryferiach rozpoznawał kompleks bytów równoległych, choć wzajemnie zależnych i ze sobą powiązanych w jedną całość, a mianowicie społe-

¹³ W. J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 20.

czeństwo pierwotne, umysłowość pierwotną i kulturę pierwotną. Wszystkie one są wyłącznymi atrybutami egzotycznych ludów niższych, spełniającymi warunek opozycyjnej porównywalności z dojrzałością zachodniego centrum tworzonego przez zachodnie społeczeństwo przemysłowe. Pomijając skądinąd interesujące szczegóły tej koncepcji, można zauważyć, że obraz społeczeństwa pierwotnego wyłaniający się z prac czołowych ewolucjonistów: Johanna Jakoba Bachfena, Josefa Koehlera, Henry'ego Maina, Jamesa McLennana, Lewisa Henry'ego Morgana, Edwarda B. Tylora, Jamesa Frazera, Johna Lubbocka i innych, zdradza, że przejęli oni i uczynili podstawą ewolucjonizmu tradycję filozoficzną myśli oświeceniowej zachowując w pełni „rozumienie innych ludów jako antytezy własnego społeczeństwa”¹⁴.

Antytetyczność egzotyki i nowoczesności traktowana był jako niezbędny warunek wypełnienia przez antropologię jej głównego zadania, a mianowicie wyjaśnienia charakteru ówczesnych form społeczeństwa europejskiego, przede wszystkim jego genezy, na drodze naukowego poznania dziejów człowieka rozumowanych w duchu dawnej oświeceniowej tradycji historii naturalnej z jej „obrazem postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje”, by nawiązać do słynnej pracy de Condorceta. E. B. Tylor, czołowy reprezentant ówczesnej antropologii, głosił otwarcie pogląd, że antropologia ma być „naturalną historią rodzaju ludzkiego”. Historia naturalna polegała jednak nie na rekonstrukcji przebiegu historycznych zdarzeń, ale na konstruowaniu pewnego apriorycznego schematu procesu dziejowego, którego kolejne fazy identyfikowane były z faktami i formami dowolnie dobieranymi z obfitego materiału etnologicznego, bez oglądania się na jego rzeczywistą czasoprzestrzenną przynależność i związek z konkretnymi całościami społeczno-kulturowymi.

Ewolucjoniści przyjmowali, że zachodzące w czasie i przestrzeni różnice w społecznej organizacji i kulturze są niczym innym jak tylko etapami uniwersalnego i zuniformizowanego procesu linearnego rozwoju. Ten linearny rozwój jest formą wzrostu organizmu społecznego, który chętnie porównywano z ustawicznie wzrastającym organizmem żywym. Podkreślano, że społeczeństwo również stanowi swoistą całość złożoną z powiązanych ze sobą elementów. Jego wzrost, jak na ogół sądzono, również polega na stopniowym ujawnianiu immanentnie w nim zawartych potencjalnych tendencji rozwojowych i przebiega w określonym kierunku. Główne zadanie polegało na ułożeniu tych różnic w porządku uwzględniającym domniemaną kolejność zmian. Stosowana zasada porządkowania nie była poddawana dyskusji, gdyż dostarczała jej powszechnie akceptowana i świeżo legitymizowana na gruncie systemu filozofii syntetycznej Spencera koncepcja dziejów, obrazująca proces historyczny jako powolną i stopniową zmianę prostego w złożone, chaotycznego w artykułowane, niezróżnicowanego w formie i funkcji w zróżnicowane, płynnego w zorganizowane. W rozwoju swoim, który rozpoczyna się od określonego stanu wyjściowego i prowadzi do określonego stanu docelowego, społeczeństwo przechodzi przez typowe etapy¹⁵.

¹⁴ W. J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 25.

¹⁵ Por. P. Sztompka, *Ewolucjonizm*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998.

Metoda porównawcza, która stała się synonimem całego kierunku i wszystkich jego słabości, „służyła ewolucjonistom jako narzędzie porządkowania dostępnych danych w quasi-chronologiczne szeregi i ustalania na tej podstawie „praw” rozwoju społecznego”¹⁶. Argumentacja ewolucjonistów i charakterystyczny dla nich sposób operowania faktami antropologicznymi pozwalają przyjąć, że zasadą tej metody były zestawienia porównawcze przeprowadzane zarazem w płaszczyźnie diachronicznej i synchronicznej. U jej podstaw stało trudne do zweryfikowania, ale zgodne z logiką ewolucjonistycznych tez przekonanie, że „dzicy są naszymi żyjącymi przodkami – jak pisał John Lubbock – a [...] był terażniejszy dzikich wiernie przedstawia różne fazy, które w swym postępowym rozwoju przechodził cały rodzaj ludzki”¹⁷. Jednym słowem, dane i fakty stawały się w perspektywie porównawczej stosowanej przez ewolucjonistów dowodami. W rezultacie studia nad współczesnymi dzikimi pozwalały nie tylko na porównawcze zestawianie właściwych dla nich form społecznych instytucji i kultury z instytucjami i kulturą nowoczesnych społeczeństw świata europejskiego, czy ogólniej – cywilizowanego, ale także na interpretację zaobserwowanych w tym procesie różnic, odmienności i dystansów rozwojowych w kategoriach modelu chronologicznych faz rozwojowych poprzedzających ewolucyjnie aktualnie obserwowane „nowoczesne”, zaawansowane formy społeczne. Metoda porównawcza, wykorzystywana była nie do ujawniania różnic, lecz zasadniczych podobieństw, i dlatego trudny do przeoczenia jest jej udział w zacieraniu efektu największego odkrycia antropologii, a mianowicie nieprawdopodobnej różnorodności świata ludzkiej kultury. Aksjomatem ewolucjonistycznej metodologii było przekonanie, do którego współczesny antropolog odnosi się ze sceptycyzmem, że na podstawie znajomości „żywego” materiału archeologicznego, tj. współczesnych kultur stojących na niższych szczeblach ewolucyjnej drabiny, można rekonstruować wcześniejsze stadia rozwojowe, przez jakie przeszli już nasi przodkowie, nim osiągnęli swój obecny poziom cywilizacyjnego zaawansowania. Takie ludy, jak z upodobaniem badani przez pierwszych antropologów australijscy aborygeni, cejlońscy Weddowie, myśliwskie społeczeństwa Północnej Ameryki i Syberii czy tubylcy Australii i Oceanii obrazują – zdaniem ewolucjonistów – panujące przed wiekami stosunki społeczne i cechy kulturowe, które gdzie indziej zastąpione już zostały formami doskonalszymi, utrzymując się co najwyżej na zasadzie przeżytku, tj. takiego elementu kultury, który zbiegiem różnych okoliczności przetrwał w nowych realiach kulturowych¹⁸.

Uważa się słusznie, że antropologia określiła pierwotne pole swoich zainteresowań w postaci ludów egzotycznych i ich kultury właśnie w okresie schematycznego ewolucjonizmu. Ludy egzotyczne interesowały ewolucjonistów nie jako samoistny przedmiot, alternatywna forma społecznego życia, ale jako egzemplifikacja hipotetycznej kategorii prymitywnej kultury i człowieka pierwotnego uważanych za punkt odniesienia niezbędny dla określenia dystansów i szczebli rozwojo-

¹⁶ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, cz. 1, s. 313.

¹⁷ J. Lubbock, *Początki cywilizacji. Stan pierwotny człowieka i obyczaje dzikich*, t. 3, Warszawa 1873. Cyt. za: J. Lutyński, *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Łódź 1956, s. 87.

¹⁸ Por. A. Waliński, op. cit.; W. J. Burszta, op. cit.

wych i pomocny w rekonstrukcji wczesnych form instytucji społecznych i zwyczajów społeczeństw zachodnich. Chodziło nie tyle o nie same, ile o drogę jaką muszą przebyć, by zbliżywszy się do cywilizowanych społeczeństw Europy przestać być sobą. Były też lustrem, w którym społeczeństwa te mogły zobaczyć swoją przeszłość i podziwiać własny geniusz, który pozwolił im od niej tak bardzo się oddalić. We wszystkich szczegółowych analizach ewolucjonistów dochodził do głosu finalistyczny i europocentryczny charakter ewolucjonistycznej doktryny, tendencja do przyjmowania apriorycznego założenia, że kultura społeczeństw europejskich jako całość i w poszczególnych swych dziedzinach to obraz doskonałości i wzór przez samą naturę wyznaczany innym ludom jako cel, ku któremu chcąc nie chcąc muszą kroczyć. Zawierała się też w tym próba zawłaszczenia i zanegowania oryginalnego wyrazu kultury ludów egzotycznych przez uznanie jej za etap przezwycięzonej, lecz przecież własnej drogi rozwojowej.

Koncepcja ewolucji, dążenie do zastąpienia różnorodnej wielości kultur ludzkich uniwersalną, jednolitą sekwencją szczebli rozwojowych stanowi bardzo charakterystyczną cechę ewolucjonistycznych teorii. Trzeba w tym oczywiście docenić przede wszystkim aspiracje nomotetyczne tej orientacji, która nie ustawała w próbach przeniknięcia tajemnicy rozwojowego schematu, czyli inaczej mówiąc, prawidłowości i powtarzalności figur tego procesu. Choć nie do końca to się udało ustanowiona została niezwykle ważna zasada antropologii jako nauki, która powinna kierować swój wysiłek poznawczy na rozpoznanie heterogenicznego aspektu rzeczywistości społeczno-kulturowej. Paradoks ewolucjonistycznego paradygmatu antropologii tkwił w jego redukcjonizmie, który wbrew danym obserwacyjnym domagał się uniformizacji kultury ludzkiej na tak czy inaczej określonej przyrodniczej podstawie. Przyjmując panującą dzisiaj opinię o naukowym fiasku tego przedsięwzięcia niepodobna oprzeć się myśli, że było ono skutkiem naukowych aspiracji dyscypliny rozumianych w duchu scjentyistycznym. W rezultacie antropologia ewolucjonistyczna, odkrywając heterogeniczny i pluralistyczny charakter kultury, zastygła w geście uporczywej niezgody na taki jej obraz okopując się na pozycji „centrum”. Trudno nie zgodzić się z Norbertem Eliasem, że dziewiętnastowieczna teoria zmiany wiodła ku idei społeczeństwa nie podlegającego w stanie ostatecznym zmianie; ku idei ideału urzeczywistnionego jako miernik i układ odniesienia dla wszelkich przeobrażeń¹⁹.

Paradygmat ewolucjonistyczny w antropologii, który wyrósł zapewne z dążenia do bezstronnego ujęcia kulturowej problematyki ludzkiego świata, w świetle dzisiaj diskutowanych standardów i kryteriów poznawczych ukazuje ową „nieświadomość nauki”, o której pisał Foucault a w której kryje się niedostrzegalne często dla niej uzależnienie od dyskursywnej formacji epoki. Według dość powszechnego dziś w antropologii przekonania dla epoki, o której mowa tonem charakterystycznym był tak zwany dyskurs kolonialny, a więc zespół bardziej czy mniej jawnych potocznych, choć ugruntowanych także w instytucjonalnych formach kultury i jej dziełach, przeświadczeń wyrażających poczucie naturalnej wyż-

¹⁹ N. Elias, *What is sociology?*, London 1978.

szości, prawa do panowania nad innymi obszarami, ludami i kulturami, a także poczucie misji wobec nich, połączone z reguły z odmawianiem im zdolności i prawa do samoistnego bytu. W książce *Orientalizm* Edward Said wskazał przykłady tego rodzaju przeświadczeń i udowodnił ich obecność w licznych pracach naukowych i historycznych, gdzie dość powszechnie dochodzi do głosu zachodnia niechęć do niezachodnich modeli tożsamości kulturowej i politycznej, która wiąże się z przekonaniem o organicznej niedoskonałości narodów niezachodnich²⁰. W sumie chodzi o dyskurs wyrażający i uzasadniający hegemonistyczną pozycję białego człowieka i zachodniej kultury, wykreowany w ramach optyki centrum-peryferie. W przypadku schematycznego, czyli klasycznego ewolucjonizmu tendencja ta przejawia się m.in. w takich konstrukcjach teoretycznych jak jednolity schemat ewolucyjny oraz podział kultury na prymitywną czy pierwotną i interpretowaną finalistycznie, tj. jako cel wszelkiego rozwoju, kulturę zachodnią. Podobną funkcję pełni wspomniane zatarcie istotowego charakteru zróżnicowania kulturowego. Pojęcie dyskursu kolonialnego, wprowadzone we wspomnianej książce do obiegu naukowego przez E. Saida, w przypadku podobnego zjawiska występującego w obrębie kultur „centralnych” nie posiadających klasycznego statusu kolonialnego zastępowane bywa terminem: dyskurs imperialny. W odniesieniu do literatury rosyjskiej posłużyła się nim ostatnio Ewa M. Thompson, tropiąc rozmaite jego postaci i wykazując, że chodzi tu o wyraźny przejaw tzw. imperializmu językowego, towarzyszącego nieodmiennie imperializmowi polityczno-gospodarczemu²¹. O zjawisku kolonializmu językowego pisze Leela Gandhi, w *Postcolonial Theory*²². W odniesieniu do literatury i problematyki antropologii ewolucjonistycznej dyskurs kolonialny wyraża się w swoistym paradygmatycznym założeniu hegemonicznej jedności wielokulturowego świata i jego naturalnej tendencji ku „lepsze-
mu” końcowi.

Ewolucjonizm, mimo pewnych współczesnych jego kontynuacji, stanowi właściwie rozdział zamknięty antropologii. Istnieje jednak pogląd, że mimo zmian paradygmatu nauka ta do niedawna pozostawała w zasadzie w kręgu oddziaływania takich czy innych dyskursów paternalistycznych i dopiero ostatnio próbuje się od nich uwolnić. Trudno w tym krótkim tekście tropić jego obecność we wszystkich orientacjach i kierunkach antropologicznych. Zdaniem niektórych autorów wpływ stereotypów i mentalności kolonialnej jest obecny, choć w zmienionej i bardziej dyskretnej postaci np. w poglądach twórców, którzy skądinąd najbardziej przyczynili się do wyparcia paradygmatu ewolucjonistycznego i, nie poprzestając na uznaniu oczywistego faktu kulturowego zróżnicowania, sformułowali oraz obronili zasadę relatywizmu kulturowego, głoszącą ideę bezwzględnej równości kultur, jak B. Malinowski czy F. Boas. Funkcjonalizm antropologiczny Malinowskiego np. opierając się na założeniu, że kultury stanowią względnie autonomiczne całości kulturowe i że antropologia powinna badać je w ujęciu holistycznym, nale-

²⁰ E. Said, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

²¹ E. M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. A. Sierszulska, Kraków 2000.

²² L. Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, New York 1998.

zał jednak do tych kierunków antropologii, które przyjmowały – jak twierdzą W. J. Burszta i K. Piątkowski – że o ile kultury są w tym ujęciu różne, a wszyscy ludzie traktowani jako istoty kulturowe dzielące się ze swymi kulturami ich właściwości i ograniczenia, to antropologię cechuje jeszcze coś nadto, a mianowicie zdolność do poznawczego przenikania w systemy kulturowe innych ludzi. Malinowski uważał, że kultury prymitywne nie posiadają zdolności samopoznania, gdyż „podporządkowują się siłom i nakazom plemiennego kodeksu prawnego, ale go nie ogarniają umysłem, tak samo jak posłuszni są swoim instynktom i impulsom, ale nie potrafią sformułować ani jednego prawa psychologicznego”²³. „Wiedza antropologiczna tworzyła rodzaj poznawczej „ponadkultury”, gdyż stosowany przez nią schemat pojęciowy pozwalał opisywać każdą kulturę, jakkolwiek dziwna i niezrozumiała ona byłaby dla „przeciętnego” Europejczyka. Tylko antropologia, na mocy swej racjonalności kultury „centrum” mogła poznać każde społeczeństwo, przekraczając niejako obowiązujące Innym konwencje, dystansując się od nich. Dzięki temu zdolna była tworzyć wiedzę na temat wszelkiej kultury, nieosiągalną dla antropologicznych „Innych”, którzy powielali jedynie to, co ich partykularna kultura wskazywała jako normę”²⁴. Zakłada się tu oczywiście zdolność antropologii do uwolnienia się od matryc kulturowych, w których żelaznym uścisku pozostają kultury peryferyjne. Dzisiaj samoświadomość antropologii zmienia się. Doszedł do głosu pogląd, że to uwolnienie nie jest nigdy zupełne, choć antropolog ma „wytrenowany” wzgląd na to, że jego zakorzenienie w kulturze ma być traktowane jako rodzaj konwencji, której podstawy należy rozpoznać i odstłonić, aby jasna była pozycja własnej, partykularnej lokalności.

Czy rzeczywiście można z przekonaniem mówić o partykularnie lokalnym usytuowaniu antropologa? Nietrudno wskazać na argumenty łągoczące ostrość takiej tezy. Poza wspomnianym już antropologicznym treningiem, który obejmuje nie tylko poznawczą „podróż do inności”, czyli mówiąc skrótowo klasyczne badania terenowe, ale także umiejętność „brania w nawias” tego specyficznego usytuowania, określoną wartością obiektywizującą posiada także to, że centrum coraz wyraźniej traci swoją lokalizację przestrzenną; „o tym czy się do niego pretenduje, czy się opowiada za jego wartościami, decyduje wyłącznie myślowa zgoda na perspektywę widzenia świata w taki to a taki sposób, choćby i poprzez antropologię”²⁵ – właśnie poprzez antropologiczny trening. Antropologia jest w tym przypadku pojmowana jako swoista subkultura europejskości, wchodząca w niebezpieczne, lecz konieczne związki z przedmiotem swoich badań. Ostatecznie jednak postawa poznawcza, zakładająca wiarygodność własnej pozycji obserwatora i interpretatora jest nadal – o czym była już mowa – w przeważającej mierze postrzegana jako postawa naturalna i trudna do usunięcia, podobnie jak wymuszająca ją poniekąd koncepcja centrum i peryferii. Może najbardziej zbliżyły się do faktycznego zaniegowania tej ostatniej te orientacje w antropologii, które proponują jakąś postać ogólnego, teoretycznego ujęcia kultury jako fenomenu o jednolitej wewnętrznej

²³ B. Malinowski, *Argonauści Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1981, s. 41.

²⁴ W. J. Burszta, K. Piątkowski, op. cit., s. 20-21.

²⁵ Ibidem, s. 21.

zasadzie, pomimo zewnętrznego zróżnicowania, jak np. strukturalizm Lévy-Straussa. Niemniej i tutaj niewyjaśniony do końca pozostaje kontrowersyjny status samej antropologii i jej mocy poznawczej. Te i inne kierunki przejawiają tę samą bezradność wobec problemu obserwacji, opisu i interpretacji świata z uprzywilejowanej pozycji. W tym zaś fakcie postkolonialny świat i jego zachodni rzecznicy skłonni są dopatrywać się przejawów trwającego kolonialnego dyskursu.

Trzeba uwzględnić fakt, że sama dyskusja nie jest wolna od dyskursywnych uwikłań. W starciu orientacji, które przesądzą aktualnie o tonie antropologicznego sporu, dochodzą do głosu dwa konkurencyjne dyskursy:

- europocentryczny – bo trudno dzisiaj uważać go po prostu za kolonialny, choć zachowuje on wiele podobnych elementów, zwłaszcza poczucie wyższości Zachodu;
- postkolonialny, który wyraża urazy, przeświadczenia, aspiracje i rodzące się poczucie swojskiej „osobności” społeczności i krajów zdominowanych dawniej przez zachodnie armaty i kulturę. Źródłem tej sytuacji jest polityczna dekolonizacja świata i rozbudzenie się, czy odkrycie świadomości postkolonialnej. Zjawiskom tym towarzyszy rozpoznanie i ocena dyskursu kolonialnego, dostrzeżenie w nim elementu dominacji i podporządkowania, gry autorytetu i posłuszeństwa, wyrażających się w nacisku powszechnie przyjętych opinii, typologii i taksonomii uważanych za niepodważalne czy określonej interpretacji faktów historycznych. Ten wielowątkowy europejski dyskurs odnoszący się do społeczeństw nieeuropejskich, przenika kulturę krajów zachodnich i waży na takim sposobie postrzegania i rozumienia przez nie świata pozaeuropejskiego, który pozostaje w niezgodzie z jakąś własną „prawdą” tego świata zagłuszając przy tym jego oryginalny dyskurs czy raczej dyskursy²⁶.

Niewątpliwie przemiany, jakie przechodzi świat, stanowią jeden z kluczy do tajemnicy ewolucji antropologii. Potężnym impulsem dla tego procesu okazało się odkrycie, że starożytna „poznawcza” zasada europejskiego sądownictwa *audiatur et altera pars*, nigdy w antropologii kulturowej nie rozpatrywana serio, w nowych warunkach powinna stać się podstawową regułą jej działania. Koncepcja orientalizmu Saida sprowadza się do twierdzenia, że zachodnia antropologia, językoznawstwo, a nawet darwinowska biologia stworzyły i wzmocniły w ramach kolonialnego dyskursu klasyfikacyjną niewolę Innych i uczyniły ich niezdolnymi do wyrwania się z więzienia kategorii orientalistycznych. Mamy tu do czynienia z socjologiczną tezą, że „wspólnota interpretacyjna” wywiera wpływ na interpretowany przedmiot. Rozszerzenie idei Saida na inne obszary kolonialnego dyskursu prowadzi do wniosku, że zachodnia interpretacja pozaeuropejskiego świata stworzyła klatkę, w której społeczeństwa i kultury niezachodnie zostały zdawałoby się nieodwołalnie zamknięte. Klatkę uszczelnioną licznymi argumentami o genezie, jak wspomniano, oświeceniowej. Ta klatka zbudowana jest bowiem w znacznej części z zachodnich kategorii pojęciowych, zachodniego modelu wiedzy i zachodniej metodologii badań. Jej dekonstruowanie w postkolonialnej sytuacji jest traktowane jako proces dekonstruowania wytworzonego jeszcze w Oświeceniu dyskur-

²⁶ E. Said, op. cit.; por. też E. Thompson, op. cit.

su władzy, który, podszywając się pod bezinteresowne badania naukowe, doprowadził do kolonialnego ujarznienia części świata.

Z punktu widzenia antropologa istotne jest, że wizje odkrywanego przez Europę świata traktowane są w ramach tej dekonstrukcji jako od samego początku wypaczone przez zewnętrzną pozycję klasyfikatorów oraz przez fakt, że ich badania w sposób bardziej lub mniej jawny wyrażały interesy imperiów. Antropologia ma swój udział w tym toczącym się dzisiaj procesie dekonstrukcji, który tłumaczy fascynację pewnych jej kierunków nowym sposobem „badania” i „opowiadania” świata, prezentowanym jako dialogowy, demokratyczny, symetryczny, antydominacyjny, wielodyskursywny, irracjonalny, agnostyczny, ekspiacyjny, a więc odpowiadający ideologii *political correctness* i rozmaitych „akcji afirmatywnych” paradygmat.

Dyskurs postkolonialny jest zjawiskiem stosunkowo nowym, związanym zasadniczo z faktem upadku systemu kolonialnego i procesem dekolonizacji, który dokonał się po II wojnie światowej. Po stronie społeczności postkolonialnych chodzi w istocie rzeczy głównie o fakty dyskursywne, gdyż ich faktyczne, trwałe i wielorakie uzależnienie od Zachodu i zachodniej kultury jest oczywiste, podobnie jak dość powszechne w nich (mimo wszelkich pozorów) poczucie własnej „gorszości”, pogłębiane przez paradoksalnie rosnącą (zgoda, że selektywnie) atrakcyjność Zachodu i jego kultury. Tym wyraźniej postrzegają one (także oczyma antropologów) niestosowność i niedopuszczalność tej sytuacji, w której żyją pod stałą presją wykreowanego przez hegemoniczną cywilizację Zachodu piętna jakiejś zasadniczej kulturowej niedostateczności. Jak widać, lokalne dyskursywne uwikłanie antropologii spotyka się współcześnie z równie dyskursywnym (postkolonialnym) sprzeciwem jej klasycznego przedmiotu. Sytuacja ta odpowiada współczesnej atmosferze dialogu kultur i negocjacyjnego traktowania poznania oraz w ogóle prawdy.

Są to zjawiska nowe, same w sobie zasługujące na antropologiczną interpretację. Nowe już przez to, że po raz pierwszy klasyczna asymetria między centrum a peryferią, między podmiotem a przedmiotem, między kręgiem cywilizacji zachodniej a resztą świata, podlega próbie zakwestionowania, jeśli nie w płaszczyźnie rzeczowej, co wymagałoby odwrócenia się od wszystkich kuszących walorów Zachodu, to przynajmniej w płaszczyźnie dyskursywnej.

Dzisiejsza antropologia, zwłaszcza tzw. antropologia postmodernistyczna, ma tendencję do zrywania związków z dyskursami ustanawiającymi uprzywilejowane poznawczo centrum kultury, przynajmniej w jego dotychczasowej postaci. Biorąc pod uwagę naturalność dekretnowania własnej pozycji jako centralnej, trudno jest wzbudzić w sobie wiarę w możliwość zasadniczej demokratyzacji pola epistemologicznego antropologii kulturowej, skoro samo pojęcie demokracji jest kulturowe. Fakt że dzisiejsza antropologia wchłonęła tendencje kwestionujące w jakimś stopniu jej prawo do bycia antropologią w naukowym sensie staje się oczywistym źródłem jej wewnętrznych problemów i konfliktów.

Można by ewentualnie rozważyć taką możliwość, że choć rygory i kategorie „obiektywnego poznania” przypisane do cywilizacji europejskiej nie są fak-

tycznie powszechnikami kulturowymi, to są nimi potencjalnie. Cokolwiek sądziłyby kultury pozaeuropejskie (i nasi wewnątrzni obcy, z częścią antropologów włącznie) na temat kulturowego charakteru obiektywizmu i poznania, to prawdziwe i weryfikowalne poznanie, znajdujące sprawdzian w praktycznych zastosowaniach i skutkach, możliwe jest jednak tylko przy założeniu istnienia powszechnie obowiązującego (choć zapewne nie powszechnie rodzimego) „horyzontu epistemologicznego”. Trzeba jednak uwzględnić fakt różnicowania się antropologicznych stanowisk i szkół. Antropologia sytuująca się w nurcie refleksji postmodernistycznej ma tendencję do zastępowania uniwersalistycznej idei horyzontu poznawczego ideą autonomicznych, uwolnionych od siły grawitacyjnej centrum, autonomicznych aktów poznawczych.

Jak w takim kontekście możliwa jest, bez popadania w sprzeczność, koncepcja człowieka jako wspólnego mianownika kultury, tak bliska zachodniej tradycji antropologicznej? Właśnie pojęcie człowieka jest przecież najbardziej nieciągle w kategoriach jakiegokolwiek lokalnej perspektywy. Sama idea obcego może być interpretowana jako intencjonalne zanegowanie i odrzucenie jego człowieczeństwa. Jedno jest jasne: w pędzie do zanegowania centralnego dyskursu antropologia kulturowa wchodzi w klasyczną koleinę agnostycyzmu. Po co więc komu jest jeszcze potrzebna jako nauka? Nic dziwnego, że postmodernistycznie zorientowani antropolodzy pragną się gorączkowo uwolnić od ambitnego statusu poznawczego dawniejszej antropologii. Problem polega na tym, że uwalniając się od naukowości, antropologia nie uwalnia się bynajmniej od niekontrolowanego wpływu dyskursywnej formacji, tyle że teraz nie jest to formacja centralna, ale cały szereg formacji lokalnych, uzyskujących wpływ na postrzeganie zarówno inności jak i swojskości kulturowej. Tak zaznaczone pole antropologicznej refleksji chętnie określane jest jako pole dialogu kultur. W dialogu takim bardziej prawdopodobne od samej prawdy stają się jednak dialog, dyplomacja i negocjacje. Wygląda na to, że bezwzględna prawda w antropologii, przenosząc się na peryferie, nie tylko pozostaje nierealnym celem, ale przestała być w ogóle wartością uniwersalną. Stała się, by użyć określenia Feliksa Konecznego, „prawdą cywilizacyjną”²⁷. Każda kultura pragnie dzisiaj opisywać i interpretować świat wyłącznie ze swojego punktu widzenia.

Wojciech J. Burszta zwraca uwagę na tendencję współczesnej antropologii do stania się „opowieścią”, literaturą, *fiction*. To w każdym razie zdaje się być główną aspiracją jej awangardy. Już Roland Barthes myślał o antropologii jako o dziedzinie wiedzy blisko spokrewnionej z literaturą. Według niego dyskurs antropologiczny bardziej niż jakikolwiek inny spośród wszystkich historycznych dyskursów, bliski jest fikcji, tak bliski, że po części po prostu nią jest. Obie te dziedziny twórczości intelektualnej sytuują się w sferze *stricte* dyskursywnej. O tym powinowactwie rozstrzyga podobny w nich obu status dyskursu. Co prawda, w odróżnieniu od literatury nauka nie zawiera się całkowicie w języku, gdyż musi uwzględnić jeszcze istnienie obiektu tego dyskursu. Jednak na poziomie metajęzy-

²⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

kowym warunkiem nauki, a szczególnie właśnie antropologii, podobnie jak literatury staje się proces pisania. Za „pisarza etnograficznego” i konstruktywistę kreującego obraz badanej kultury ma się Clifford Geertz²⁸. „Pisanie uświęca wiedzę”, konstatuje Barthes. Bo choć sama teza o przedmiocie posiada charakter w zasadzie pozapodmiotowy, to proces dochodzenia do niej eksploatuje pokłady podmiotowości i jej energii, które ostatecznie usytuowane są w sferze języka²⁹.

Skrajne rozwinięcie tezy Barthesa znajdujemy u innego antropologa, Petera Masona, według którego realny świat stanowiący pretekst dla dyskursu antropologicznego porzucany jest dzisiaj jako przedmiot wiedzy, nie chodzi już o utrzymanie referencyjności tego dyskursu naukowego. Antropologia porusza się wyłącznie w sferze „światów wyobrażonych”, stanowiących efekt symbolicznego myślenia, dyskurs odrywa się od przedmiotowej rzeczywistości, staje się twórczą kreacją, łacińską *fictio*³⁰. Jest oczywiste, że ten rodzaj antropologicznej konceptualizacji zmierza wyraźnie w kierunku postmodernistycznej jej wersji, propagującej jawnie konsekwentny, tj. skrajny relatywizm kulturowy, wykluczający istnienie nie tylko obiektywnych praw, ale w ogóle jakiegokolwiek obiektywnej płaszczyzny, do jakiej mogłyby się one odnosić. Prace antropologiczne upodabniają się do twórczości literackiej, której głównym celem staje się wyrażenie osobowości autora, jego poglądu na świat, jego duszy. Twórczość ta jest raczej obrazem zmagania się antropologa z własną niemożnością obiektywnego patrzenia na kulturę innych ludzi, niż obrazem tej kultury. Przyznaje się jednak nurtowi postmodernistycznemu zasługę zwrócenia uwagi antropologów na to, że rozpatrywanie badanej kultury przez pryzmat kategorii właściwych kulturze badacza może w efekcie całkowicie zniekształcić jej obraz. Z kolei postulat radykalnego relatywizmu uwrażliwił antropologię na problemy eurocentryzmu w badaniach kultury³¹. Taka antropologia nie jest jednak bynajmniej skuteczną ucieczką przed deformującym poznawczo wpływem pozanaukowego dyskursu. Przeciwnie, chodzi tu o przypadek całkowitej – jak się wydaje – kapitulacji przed takim dyskursem, z tą tylko różnicą, że w tym przypadku lokalnym, i o lokalną prawdę, jaką można za jego pomocą wykreować. Tak więc z jednej strony antropologia postmodernistyczna tropi i bezlitośnie eliminuje elementy kolonialnego dyskursu tak mocno i na tyle sposobów zakorzenionego w starej paradygmatycznej konstrukcji centrum-peryferie, z drugiej zaś wylewa dziecko z kąpielą i – pozbawiając się tym samym obiektywizującej trampoliny – kontestuje samą tę strukturę i rezygnuje tym samym z poważniejszego udziału w naukowym dyskursie, który również uwikłany jest w tę strukturę przede wszystkim właśnie po stronie centrum.

Nie dotyczy to oczywiście całej dzisiejszej antropologii. Programowe odcinanie się od metanarracji, jaką stanowiły „mocne” teorie kultury (funkcjonalizm, strukturalizm czy psychokulturalizm), postulat uchwycenia każdej kultury w jej całościowej odrębności, dążenie do nawiązania i utrzymania dialogu z ludźmi re-

²⁸ C. Geertz, op. cit.

²⁹ R. Barthes, *Od nauki do literatury*, tłum. J. Lalewicz, [w:] *Mit i znak*, pod red. J. Błońskiego, Warszawa 1970. Por. W. J. Burszta, *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź 1996.

³⁰ P. Mason, *Deconstructing America. Representation of Other*, London and New York 1990.

³¹ Z. Mach, op. cit., s. 41.

prezentującymi badane kultury i – jak podkreślają W. J. Burszta i K. Piątkowski – zapewnienie obecności Innego w tekście, wbrew dystansującym środkom cechującym dyskurs typu naukowego stają się coraz powszechniejszym standardem w badaniach antropologicznych w ogóle, nie tylko w ich nurcie postmodernistycznym. Stąd właśnie rosnący nacisk na wspomnianą dialogiczność poznania, utożsamienie z badanymi podmiotami i konieczność relatywizowania własnych sądów do konkretnych warunków, w których się one pojawiają jako kulturowe prawdy, wytworzone w innej kulturze³². Z drugiej strony naciska jednak naukowy imperatyw zinterpretowania empirycznej płynności i różnicowania w kategoriach teoretycznego ładu, który domaga się swoich tradycyjnych praw. Dialogiczność, konwersja, empatia, tubylczy punkt widzenia, rozumienie „od wewnątrz”, ustępują miejsca porządkowi obiektywnego wyjaśniania, prawom, prawidłowościom, wzorom kultury, jednym słowem porządkowi teoretycznemu. W tym też sensie kultura „centrum”, reprezentowana przez mniej radykalnego badacza, dominuje nad swoimi „peryferiami” na mocy tego, co w niej samej jest dominujące. Dla niego „centrum” to królestwo poznania³³, a nie tylko miejsce usytuowania hegemonicznych uroszczeń.

Nie można oczywiście przesądzać z góry, że kształtowanie „antropologicznej opowieści” wolne od troski o zgodność z tradycyjnymi regułami naukowości, musi być zmyśleniem, nieprawdą. Jednak czyni tę opowieść niedostępną dla krytycznej oceny jej wiarygodności ze względu na brak punktu odniesienia oraz zawieszenie komunikacyjnych i intersubiektywnych kryteriów poznawczego obiektywizmu naukowego dyskursu (przynajmy: to jeszcze jeden przejaw imperializmu i dominacyjnych tendencji kultury europejskiej); przyzwoite byłoby wytłuszczenie w tekście antropologicznym tego, co ewentualnie moglibyśmy uznać za prawdę. Wydaje się, że takie wytłuszczenie mogłoby być jedynie względne, podobnie jak względne stają się dla współczesnej humanistyki jej własne prawdy. Postmodernistyczne trendy w antropologii koncentrują się w głównej mierze na próbach stworzenia sytuacji poznawczej, w której słyszalny stałby się głos świata Innego, dotychczas niemego – by przemówił on sam, bez pośrednictwa metanarracji antropologicznej teorii kultury. Wielogłosowość została tu uznana za wartość nadrzędną w stosunku do pojęciowego ładu³⁴.

Problemem jest, czy antropologia postmodernistyczna i w ogóle antropologia Innego, radykalnie porzucająca zobiektywizowaną pozycję poznawczą na rzecz innego, autonomicznego punktu widzenia (a nie ograniczająca się tylko do konfrontacji tych dwu perspektyw), programowo odrzucająca wszelkie metanarracje, faktyczne i rzekome tak radykalnie, że posuwa się do negacji istnienia jakiegokolwiek „horyzontu epistemologicznego” traktując obiektywizm poznawczy jako kategorię w zasadzie kulturową, czy ta antropologia nie ulega bezwiednie nowej metanarracji równości kultur, dialogu kultur, zaniku czy zgoła braku struktury „centrum-peryferie”. Ta metanarracja wydaje się być częścią nowej formacji dyskursywnej. W nowoczesnej antropologii kulturowej pojawia się tendencja do

³² W. J. Burszta, K. Piątkowski, op. cit.

³³ Ibidem, s. 31.

³⁴ Ibidem.

zneutralizowania pojęcia centrum tezą, że w centrum kultury stoi zawsze człowiek - nosiciel najogólniejszych, powszechnych cech ludzkich, zamieszkujący obszary różnorodnych systemów kulturowych i partykularnych kultur. Skrajny pogląd zakłada przy tym, że nie ma żadnego centrum w klasycznym sensie „jądra kultury źródłowej dla wszystkich kultur pozostałych”³⁵.

Wydaje się jednak, że pogląd taki jest raczej postulatem niż opisem rzeczywistości. I to postulatem należącym do logiki dyskursu postkolonialnego. Przyznaje to np. Leela Gandhi dochodząc do wniosku, że dekonstruktywistyczny zamach wybitnych przedstawicieli tego dyskursu na cywilizację „białego człowieka”, skierowany jest raczej na „tekst”, tj. symboliczną stronę kultury, m.in. języka, niż na rzeczywistość samą³⁶. Czołowi postkoloniałści azjatyccy rozumieją świetnie wagę zachodnich instytucji kulturowych oraz teoretycznych praktyk i są świadomi tego, że z tych instytucji i praktyk nie da się zrezygnować. Postkolonializm ugruntowany jest przede wszystkim w resentymencie i urazach, a nie w dążeniu do zasadniczego odrzucenia zachodniej oferty kulturalnej. Jak z godną podziwu szczerością pisze jedna z jego intelektualnych reprezentantek „jest to uporczywa krytyka tego, czego nie można nie chcieć”³⁷. Prawo Innych do przemawiania własnym głosem, do suwerennego bytu trudno kwestionować i staje się ono stopniowo rzeczywistością w dzisiejszym świecie. Za wcześniej jednak, a właściwie za późno w dobie masowego i niesymetrycznego procesu transmisji treści kulturowych mówić poważnie o jakiejś ich zasadniczej i konsekwentnej kulturowej autonomii, a nawet o woli takiej autonomii. Można by przywołać wiele faktów i argumentów przemawiających za obecnością centrum, czy centrów rozpoznawanych jako takie nie tylko przez ludzi, którzy się z nimi identyfikują, do nich przynależą i według nich kształtują swoje myślenie, ale także przez tych Innych z zewnątrz, dla których są one centrami, ze względu na atrakcyjność, są dla nich bardziej lub mniej wielkimi i totalnymi atraktorami, wywołującymi proces swoistej i raczej powszechnej grawitacji kulturowej, społecznej, ekonomicznej a nawet mentalnej połączonej często z grawitacją demograficzną, są dla nich, parafrazując kategorię Mertonowskiej socjologii, kulturami odniesienia normatywnego lub przynajmniej porównawczego. Z takiego punktu widzenia dyskusyjna wydaje się teza, że to tylko uzus językowy każe nam mówić, iż Triobrandy leżą na peryferiach, a Hollywood i Yale w centrum społecznego świata, jak twierdzą W.J. Burszta i K. Piątkowski. Łatwiej byłoby zaakceptować tezę, że argumenty centralne nie tylko dla teorii antropologicznej, ale w ogóle dla teorii ludzkiego uwikłania w możliwe formy bytu kulturowego, znaleźć można również na tradycyjnie pojmowanych peryferiach.

Centrum, jakbyśmy go nie kontestowali, pozostaje nadal pewnym „punktem widzenia”, z którym antropolog się kulturowo mniej lub bardziej świadomie utożsamia, zwłaszcza dążąc do podtrzymania dyskursu naukowego. Jest także typem idealnym, wobec którego możliwe jest określenie skali dystansu i odrębności

³⁵ Ibidem, s. 22.

³⁶ L. Gandhi, op. cit., s. 160.

³⁷ G. Spivak, *Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge*; cytat za: E. Thompson, op. cit., s. 66.

innych kultur i punktem odniesienia, w stosunku do którego rozwijają się określone strategie peryferii. W pewnym stopniu prawdziwe jest także twierdzenie odwrotne. Można założyć, że istnieje jakaś dialektyka wzajemnych relacji. Podobnie jak istnieje dialektyka leżących u ich podstaw dyskursów. Modernistyczna humanistyka oparta była głównie na metodologii typów idealnych oraz na tak czy inaczej rozumianej metodzie porównawczej. Metodologia ta podsuwając badaczowi ogląd rzeczywistości poprzez okulary jego własnej kultury, odzwierciedlała jednak w pewnej mierze „naturalną” postawę poznawczą humanistyki zachodniej. Interesującym doświadczeniem dla antropologa byłoby zapoznanie się z wizerunkiem naszej własnej kultury sporządzonym według autonomicznych, a nie zapożyczonych od Europy, zasad jakiegoś egzotycznego „naukowego” dyskursu obcej kultury. Być może byłby on skonstruowany na podobnych zasadach i z podobnymi nieuniknionymi błędami optyki. Taki opis, jeśli istnieje, nie jest nam znany. Jak dotąd dysponujemy jedynie apokryficznym europejskim pastiszem przyrządzonym przez Umberto Eco ściśle według przedstawionej tu zasady nieświadomego uwikłania antropologii naukowej w dyskurs kolonialny. W tekście tym Eco dokonuje perfidnego odwrócenia klasycznej sytuacji antropologicznej każąc zewnętrznym obcym referować kulturę białego człowieka³⁸. Jest to jednak opis skonstruowany w kategoriach antropologii zachodniej. Niewykluczone, że z braku sensownej alternatywy.

³⁸ U. Eco, *Przemysł i tłumienie seksu w pewnej społeczności padańskiej*, [w:] *Diariusz najmniejszy*, tłum. A. Szymanowski, Kraków 1995.